



TITLE:

<公募論文>ショーペンハウアーの  
苦悩の共同 --カントとシュヴァイ  
ツァーを参照して

AUTHOR(S):

鳥越, 覚生

---

CITATION:

鳥越, 覚生. <公募論文>ショーペンハウアーの苦悩の共同 --カントとシュヴァイツァーを参照して. 宗教学研究紀要 2018, 15: 3-22

ISSUE DATE:

2018-12-13

URL:

<https://doi.org/10.14989/235712>

RIGHT:

## ショーペンハウアーの苦悩の共同 —— カントとシュヴァイツァーを参照して<sup>1</sup>

鳥越覚生

Schopenhauers Gemeinschaft im Leiden. Vergleichen mit Kant und Schweizer

Kakusei TORIGOE

Ist Schopenhauers Mitleidsethik Dekadenz? Um diese Frage zu thematisieren, ist es meiner Meinung nach effektiv sein, sein Konzept der „Person seit Kant“ in Betracht zu ziehen.

Kant versteht unter „Person“ eine Grundlage der Dignität der Menschen und des Moralprinzips. Dabei setzt er die Achtung der Liebe vor: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die Letztere können Liebe, niemals aber Achtung in uns erwecken.“ Im Gegenteil akzeptiert Schopenhauer nicht Kants Personbegriff und Moralprinzip a priori. Stattdessen hält er schließlich das Mitleiden(Liebe) an alles Dasein für die Grundlage der Moral. Besonders auffallend ist es, dass Schopenhauers Liebe nur nach Leiden und Unglück des Daseins richtet. Deswegen behauptet er: „Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe.“ Es gibt Schopenhauer zufolge keine moralische Tat, welche durch Pflicht oder Verantwortung motiviert wird.

Man mag eine solche Lehre als tatenlos, müßig, pessimistisch usw. tadeln wie Arbert Schweizer. In Schopenhauers „Wille zum Leben“ durchschaute Schweizer aber „die Ehrfurcht vor dem Leben“. Er stimmte Schopenhauer bei, solange der letztere klar macht, dass sich Liebe in der pessimistischen Welt nicht vernichtet lässt, sondern die wahre Liebe aus Leiden und Unglück entspringt. Mit Schweizer kann man schließlich bestätigen, dass Schopenhauers Moraltheorie der Liebe einerseits den Verfall der Moral in sich enthält, andererseits aber auch einen Anlaß geben kann, die Dekadenz der Moral zu überwinden.

「人間がよりよき者となるのは苦しみによってである。」  
(バンジャマン・コンスタン)

## 序

現代倫理学では「より善き世界」や「幸福」という倫理のための動機付けは悲観論の洗礼を受けている。その場合、アルトゥール・ショーペンハウアー（1788～1860）の思想はデカダンスや悲観論の源泉のように目されている。事実、ショーペンハウアーはカントの人格に基づく倫理学を意図的に拒否し、生きんとする意志が荒れ狂う利己的でおぞましい世界観を描き出し、最悪の世界、「嘆きの谷」（WHS. 671）に住む人間に残された倫理として他者と共に苦しむ同情の倫理学を説いた。これは、エドゥアルト・フォン・ハルトマン、ニーチェ、シュヴァイツァーといった思想家達が倫理を改めて模索するための刺激剤となったのは間違いない。だが、本当にそれだけであろうか。徹底的な悲観論に裏打ちされたショーペンハウアーの同情の倫理学には、新たな倫理学を構築するために「止揚<sup>2</sup>」されるための〈何か〉があるのではないか。この〈問い〉を再考するために、本稿ではショーペンハウアーの同情の倫理学を「苦悩の共同<sup>3</sup>」として考察する。それに当たり、カントとシュヴァイツァーを参照する。これは以下の理由による。

すでにカント哲学において、必然的な自然法則が支配する世界に対して、ただ人格としての人間のみが実践理性による倫理的行為の主体として自由であると明言されていた。こうした人間の意志に基づく善の理念の実現への努力を説く倫理学には、神による掟の指令とそれへの報いという伝統的な世界観からの移動がある<sup>4</sup>。たとえショーペンハウアーにはカントの「人格」が神への通路に見えたとしても<sup>5</sup>、カント哲学でも人間の倫理的行為を支える根拠を人間はこの世界のなかに明示的には見つけられない<sup>6</sup>。それでも、カントはその時代状況もあずかって、人間のより善き未来を思い描くことができた。しかし、こうした倫理に制限された人間の自由な意志行為による世界の改善、より善き世界への希望は、残念ながら科学技術や文明の発展と共に裏切られた。一九世紀以降、文化や倫理が頹落し、悲観論が台頭したのは歴史が証言している通りである。それにより、悲惨な世界が現実として認知され、倫理の動機付けを世界観に頼ることが益々困難になった。例えばシュルツは、現代の倫理学は「絶対的な世界根拠によって支えられていない<sup>7</sup>」し、自然の形而上学や自然科学による世界観によって倫理学を基礎づけようという試みは漏れなく挫折を余儀なくされる、と考えている。と言うのも、シュルツによれば、シュヴァイツァーによって従来の世界観に基づく倫理学は悲観論に陥ることが宣言されたからである。シュヴァイツァーは「世界

は生きんとする意志が分裂した身の毛もよだつ舞台である。一人の生存は他者の犠牲によって成り立っている。一方が他方に破滅される」（KE S. 381）というショーペンハウアーの世界観を「意識の事実」（KE S. 377）として是認し、この世界観からは道徳法則やより善き世界を希望する楽観論を導出できないと考える。こうして彼は、従来の世界観に依拠した倫理学の構築に見切りをつけ、独自に「生への畏敬」を説くようになる。ここで論点となるのは、シュヴァイツァーがショーペンハウアーの悲観的な世界を事実として認めたうえで、この凄惨な世界のなかで背面援助を受けることなく倫理や文化を再興するためにショーペンハウアーの「苦悩の共同」と類似した「生への畏敬」を説いていることである。ショーペンハウアーの「悲観論」はシュヴァイツァーやシュルツの考える倫理学の出発点として極めて現実的であり、ショーペンハウアーの「苦悩の共同」は悲観的な世界のなかでより善い人間像をどれだけ見出せるかという点で今もなお注目に値すると期待される。そうならば、ショーペンハウアー倫理学の叩き台であるカント哲学とショーペンハウアーの同情論を批判的に継承したシュヴァイツァー思想を参照することで、ショーペンハウアー倫理学の新たな可能性が照射されると思われる。

こうした見通しの下、本稿では、最初に予備考察としてカント倫理学を「人格」という観点から概観する（第一節）。それから、カントの「人格」を自覚的に破棄するショーペンハウアーの「苦悩の共同」の思想を検討する（第二節）。そして最後に、シュヴァイツァーによるショーペンハウアー倫理学の批判を検討することで、ショーペンハウアーの「苦悩の共同」の現代的意義を再考する（第三節）。

## 1. 予備考察— カントにおける物件と人格

Person の概念はドイツ語に限定しても多くの思想や歴史的背景を有しており、一義的な理解は困難である<sup>8</sup>。小論では、哲学史の伝統を継承しながらも、啓蒙思想の高まりのなかで Person を「人格」として尖鋭化したカント哲学を出発点とする。

## 1.1 物件と人格の対立

カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785）において鮮明に「人格（Person）」と「物件（Sache）」の対立を記述しているが<sup>9</sup>、その背景には被造物の頂点である人間が、人間以外の被造物を物件として、つまりは自身の目的を成就するための手段として使用することが許されているというキリスト教的な世界観がある<sup>10</sup>。ただし、カントは物件と人格の関係よりも、人格としてあること、人間の使命、道徳的存在者として人間を論じることにより重きを置く。人間に許されていることよりも人間の義務や責任、使命を重視する。ここから「道徳的存在者としてだけ人間は造化の究極目的でありうる」（V S. 443）という命題が提出される。この命題は、地上において感性的存在者でありながらも同時に理性的存在者である人間だけが道徳的でありうるという確信に基づいている。私たちは日常で単に感性的な動物や植物、単なる物質に道徳的責任を求めない。「物件は責任を負えない事物のことである」（VI S. 223）からである。その一方で、カントは、道徳的な責任を問える存在者、感性的であると同時に理性的であり、かつ理性によって感性に打ち勝ち、自由に行為しうる人間を指して「人格」と呼ぶ。「人格はその行為に責任を負える主体である。従って、道徳的人格性は道徳法則の下での理性的な存在の自由に他ならない」（ibid.）のである。

この「人格」概念は、人格と人格が交わる地平に道徳を設立する。つまり、理性的存在者である人間は人間を単に手段としてのみ扱ってははいけない<sup>11</sup>。ひとは常に他人に対して道徳的責任をもつ。この責任は人格を「決して単に手段としてではなくて常に同時に目的として扱うように行為せよ」（IV S. 429）と命令する。例えば、人は物件である家畜を生きるための手段として、つまりは糧や労働力として使用してもよい。だが、人は人格である人を単なる労働力と見なしてはいけない。人は人に奉仕したり、人を使役したりするが、それでもその場合、動物のように無責任に扱ってははいけない。人には人格がある以上、人格に対する「尊敬（Achtung）」が求められる。これは労働や人権問題に関わる重要な思想である。けれども、カントは人以外の存在者、つまりは非理性的な物件に対しての道徳的責任については言及していない。彼は人のみならず動物や自然に対する「愛（Liebe）」を説くが、それは尊敬の下位に置かれる<sup>12</sup>。

尊敬は常にただ人格にのみ向けられ、決して物件には向けられない。物件は傾向を、つまりそれが動物（例えば馬、犬等）であれば愛さえも喚起するし、または海や火山、野獣は恐れを呼び起こすが、決して尊敬を私たちに齎さない。（V S. 76）

カントにとっては、道徳はあくまでも人格としての人間のものである。「倫理は人間相互の義務の境界を越えることはできない」(VI S. 491)のである。

## 1.2 カントによる対立の調停— 自然讃美と愛

カントは地上で道徳的責任を負える唯一の理性的存在者としての人間を人格と呼び、その他の存在者を物件と呼んだ。そして、生存するために人格が物件を単に手段として使用することを容認した。その限りで、物件である自然と人格としての人間は対立する。例えば、自然は常に人間によって無責任に搾取される。またその一方で、人間は自然が猛威を奮って人間に損害を与えた場合、その責任を追及できない。

では、カントは人格と物件の無責任な関係性を放置したか。彼は『判断力批判』(1790)で「美しいものはあるものを、つまりは自然でさえも利害関心を離れて愛するように準備させる」(V S. 267)と述べている。ところで、美しいものが私たちに惹き起す美の感情は、日常における私的で感受的な(pathologisch)な諸感情とは異なる。カントによれば、美の感情は単なる主観的で感性的な感官判断ではない。それは感性的ではあるが、ある種の普遍妥当性を要求できる趣味判断である。このように特別な地位を与えられた美の感情を媒介として、かつ美しい自然という条件付きでこそあるが、カントは自然という物件に愛という表現を使用する。これは、人や動物にのみ許されていた「愛」概念を美の地平で自然全般に拡張したことを意味する。無関心に眺められる限り、一切の自然は讃美できるし、愛せられることになる。けれども、これは物件(自然)の間の関係性の変化であり、人格の特権はなんら侵害されていない<sup>13</sup>。カントは、美を人間の道徳性を陶冶する限りにおいて評価する。カントの健全な精神にとっては、道徳と結びつかない享樂的な美は、ただ「気晴らしに役立つ」(V S. 326)だけの不健全なものと見なされる。かくして、自然の讃美により拡張された「愛」の概念は、人格への尊敬を覆すことはない<sup>14</sup>。けれども、カント思想の中では、美の概念により物件同士の階級は一律に愛すべきものに吸収されうる。そこには「造化の究極目的」である道徳的存在者としての人間を頂点とした一つの有機的な自然観が提示されている<sup>15</sup>。

## 2. ショーペンハウアーの苦悩の共同— 頹落か革新か

ショーペンハウアーはカントの「人格」概念を破棄する。それは、道徳律は人間の意識や理性にはアプリアリには存していない、という彼の確信に基づく<sup>16</sup>。そればかりか、ショーペンハウアーはホッブズの「人間は人間にとって狼である（homo homini lupus）」という人間観を強く継承し、Person を「エゴイズムに囚われた人間」（WI S. 447）、つまりは「エゴイスト」として使用している。

ここでは、カントからショーペンハウアーへの Person に対する評価の変容が、倫理学の頹落であるか、それとも革新であるかを問うための観測点として「愛」の問題を扱う。それから、ショーペンハウアーの「愛」ないしは「同情」の概念の特色を「無関心（性）」という観点から考察する。

### 2.1 徹底した悲観論に残された愛—苦悩の共同

カントは動物（物件）への愛を説くが、人格や道徳律へは尊敬を求める。彼の考えに従えば、道徳は義務による拘束性を伴い、愛や嫌悪の地平を超脱して、言わば有無を言わずに実践理性の指令として尊敬をもって受け止められるべきものだからである<sup>17</sup>。こうした厳格な倫理観は、カントにとっては善意志の存在と同様に、社会や時代の疑惑から守られるべきものであった。しかし、ショーペンハウアーはそれらに守るべき価値を見出せない。彼は公然と意志を盲目で根拠を欠いていると言い、私たちの生存の苦しみの源泉と言う。かくして、ショーペンハウアー思想では、道徳律や人格への尊敬の感情の代わりに、共に苦しむという「同情（Mitleid）<sup>18</sup>」と同義な言葉として「愛<sup>19</sup>」が倫理的価値観を主導する概念として使用される。

まさにカントと対立して言おう。単なる概念は本物の徳にとって実に不毛であり、それは本物の芸術に対して概念が不毛であるのと同様である。あらゆる真実で、純粋な愛は同情であり、同情でない愛はすべて自己愛である。自己愛はエロースであり、同情はアガペーである。（WI S. 444）

繰り返すが、この「愛」概念はカントでは人格の下位に位置づけられる物件に用いられていた。それゆえに、愛の道徳はカントからすれば頹廢に映るであろう<sup>20</sup>。だが、ショーペンハウアーはそう考えていたであろうか。

ショーペンハウアーの同情の道德は、カントが乗り越えたイギリスの良識や道德感情の哲学への逆行ではない。彼の道德は、功利的思想に基づく社会の改善を集團のエゴイズムと考えるからである。彼は福祉を目指した法律ないしは国家の原理さえも「万人の自覺的、理性的、總括的なエゴイズムの傑作」(E S. 194)と言ひ、地上における生存の改善については頗る悲觀的である<sup>21</sup>。ショーペンハウアーは次のように言う。たとえ、ある人が何らかの社会の福利や改善を意志したとしても、意志は元来「反道德的衝動」(E S. 196)であるから、それは道德と対立するエゴイズムの域を出ないであろう。また、この反道德的衝動を社会が行使するがゆえに、地上の生存の悲惨の度合いが増していることも否定できない。高潔な志に根差す福祉政策が、かえって社会や国民の首を絞めることも起こりうる。もちろん、「あらゆる生は苦しみである」から、私のみならずこの世界のあらゆる存在者が苦しんでいる。地上の苦しみを軽減することは尊い。だが、個人であれ集團であれ、行為に利己的な「意志」が含まれる限り、苦しむ者を助ける営みは対症療法に過ぎない。苦の軽減という消極的な善はあっても、人々の福利厚生という積極的な善はありえない。かくして、あらゆる生存の苦しみに同情する「愛」だけが道德に残される。この「愛」の道德は、善をなすべき倫理において行為を最終的に否定するものとも理解できるために「空洞化<sup>22</sup>」していると批判されうる。

さて、ショーペンハウアーの厭世的な愛の思想をどう理解すればよいか。この人間愛は他者の怒りを鎮める効果がある<sup>23</sup>、とショーペンハウアーは述べているが、それだけでは社会への積極的な貢献を期待する者達からの「無為である」という批判を抑えることは困難であろう。だが、神なき世界で倫理学の確固とした地盤を確保することは容易ではない。重要なのは、ショーペンハウアーが徹底した悲觀論のなかで生存の苦悩にのみ同情する愛の道德を堅持していることである。別言すれば、人間が各人各様に利害関心に則って生存する闘争の世界のなかに「苦悩の共同<sup>24</sup>」の可能性を残したことである。すなわち、ショーペンハウアーは、カントのように、物件の「価格」(IV S. 434)に還元できない人格の「尊厳」(ibid.)が理性によって保持できるとは考えない。彼は「尊厳の概念は人間のような意志に関しては罪深く、精神に関しては偏狭で、肉体に関しては傷つきやすく脆い存在へは皮肉としか適用できない」(PII S. 215)のであり、「人に対する憎悪や輕蔑の念を起させないためには、人のいわゆる「尊厳」を探すのではなく、逆に、同情の立場だけが適當である」(PII S. 216)と言う。こうした思想は、生存の苦しみを説く悲觀論の代名詞である「不幸」という観点から深化される。それで、ショーペンハウアーは「不幸は同情の条件であり、同情は人間愛の源泉である」(E S. 238)とまで言い切る。これに従えば、たとえ罪を犯した人間でも、その者が不幸に陥り、苦しむ姿には人間として同情の涙を禁じえないことになる。人生の悲哀が露呈する悲劇的状況は、日頃の愛憎に囚われた邪mana心でさえも浄



化し、人間愛へと導くことになる。この人間愛は、人格としての人間への全面的な共感ではなくて、苦悩する者としての人間への同情であり、「特定の人格は無視されている<sup>25</sup>」点で特異である。

このように、生存の「苦悩、悲惨、不安、苦痛にのみ着目する」（PII S. 215f.）道徳は、私たちの頭ではなくて心情に訴える点で、強いのではないだろうか。とはいえ、これだけではショーペンハウアーの「同情」を誤解する恐れがある。他者の苦悩への同情が勘違いであったり、特定の人物への依怙鼻息であることは往々にして起こりうるからである。単なる感情に依拠した同情は、ともすれば利己的な同情や偏愛に墮するのである。こうした危険性に対して、本稿では「同情」における「無関心（性）<sup>26</sup>」という特殊な認識論的契機に着眼することで回答を試みる。

## 2.2 人間の心情の深みと無関心（性）

本節では、利害関心（Interesse）を離れて人間の苦悩を看取する天才の代表格とされる悲劇詩人に着目する。ショーペンハウアーによれば、詩人は「人間の心情の深み」（WIS. 298）を捉え、言葉で表現する。詩人には「人間本性への深いまなざし」（WIS. 288）がある。この人間の心情の深みへと向かう詩人の「認識論的契機<sup>27</sup>」を考察することで、ショーペンハウアーの「苦悩の共同」を可能とする「同情」の特色を明らかにしたい。

さて、詩人と一般人との間、換言すれば利害関心を離れた天才と利害関心に囚われた人との間で人間の心情への理解にいかなる相違があるか。常識としては、自己の利害関心に囚われている人は、その人の価値観に従って日々の出来事に一喜一憂するのであるから、極めて人間的な感情に富んでいると言える。だが、それらは全て自己本位な感情の吐露である。そこには自身の感情へのまなざしや内省の深みで見出される人間の心情の深みが自覚されることなく埋没している。自己の精神の深みに至るには、透徹したまなざしの主体、ショーペンハウアー用語で言うところの「純粋に認識する主観」が要る。この主観は、「生きんとする意志」による「侵害<sup>28</sup>」（PI S. 432）から解放されること、別言すれば、生存への利害関心から離れることで現れる。

しかし、ここには一種の矛盾がある。と言うのも、無関心な境地が純粋な認識主観として実体化されると、それはあたかも生身を欠いた亡霊のように、生彩を欠いた世界の中で浮遊してしまうからである。そうになると、純粋な認識主観となった者は、何物にも興味関心を抱かないがゆえに、言うなれば無感動になり、人間の心情の深みにも気づけない。ところで、ショーペンハウアーはこの問題を承知していたと思われる。彼は、ストア的な無感動や心の平静を詩人や聖人の無関心と同一視していないし<sup>29</sup>、

いわゆる実体化された純粋に認識する主観としての存在者を「身体なき飛翔する天使の頭」（WIS. 118）と揶揄している。

では、ショーペンハウアーの無関心に眺められる世界における美や同情の心情をどう理解すればよいであろうか。これについては、ショーペンハウアーの次の記述が参考になるであろう。

しかし果てしない意欲の流れから、突如として外的な機会ないしは内的な気分によって私たちが引き上げられると、認識は意志への奴隸的な奉仕から解放されるであろうし、もはや意欲の動機に注意が向けられることはなく、事物を意志との関係から離れて自由に捉え、従って利害関心から離れて、主観性を入れず、純粋に客観的に事物を観照し、事物が動機である限りにおいてではなくて単なる表象である限りにおいて事物に完全に没頭するであろう。その時、あの意欲の最初の方法では求めても求めても逃げていく心の安らぎが、一挙にして自ずから実現されるのであり、私たちは完全に心地よい。（WIS. 231）

この記述に従えば、無関心の境地は生きんとする意志に囚われた日常において、「機会」や「気分」に応じて「突如として」生じるものである。それは「果てしない意欲の流れ」からの突然の解放であり、永続しない。それで、瞬間的に体験される「深い精神的な安らぎ、意志の完全な沈黙」（WIS. 258）は、即座に日常生活の喧騒へと回帰する。そうならば、ショーペンハウアーが考えていたであろう「純粋に認識する主観」は、利害関心から無関心へ、そして無関心から利害関心へという運動のなかで理解する必要がある。ベッカーが考えるように、無関心（性）は「美の体験が成立する時、いささかも利害関心がないという意味に誤解してはいけない」のであり、「美の体験において利害関心は惹き起こされると同時に破壊される<sup>30</sup>」と理解すべきであろう。そして、この関心と無関心の間の運動のなかで、人間は一時的に「主観性」を脱して「純粋に客観的に事物を観照」するのである。

以上の理解が大過なければ、ショーペンハウアーの同情は、単なる苦悩への盲目的な共感ではなくて、直前に表象した苦悩を機会として、自身の利害関心から離れ、その苦悩の深みを見抜くという認識論的な契機を含んでいることになる。そして、この苦悩の深みへの無私で透徹した認識があるからこそ、ショーペンハウアーの同情は特定の人物や対象への利己的な同情や偏愛と一線を画していると考えられる。しかも、この苦しみの看取においては、苦悩の表象が「安らぎ（Ruhe）」をもって認識される、と述べられている。ここにおいて、他者の受難を共に苦しむと同時に、その苦しみの認識において「安らぎ」や「心地よさ（Wohl）」をも得るという洞察が提示される。

これこそが、ショーペンハウアーの「苦悩の共同」の真価であると同時に難問であると思われる。人間が苦悩の共同により、苦しみのなかで安らぎを得るというある種の逆説については本稿では扱いきれない<sup>31</sup>。だが、この苦悩の共同の不可解な可能性が、ショーペンハウアーを批判的に継承したシュヴァイツァーにも認められることを指摘することで、ショーペンハウアーの同情論の特色を逆照射したい。

### 3. ショーペンハウアーとシュヴァイツァー

認識論的契機を含みつつ、もっぱら生存の苦悩に着目する「苦悩の共同」の問題点と可能性を考えるために、本節ではアルベルト・シュヴァイツァー（1875～1965）の「生への畏敬」の思想を参照する。

ひととは、なぜシュヴァイツァーかと問うかもしれない。カント、ショーペンハウアーと来れば、次はニーチェの名が並ぶのが至当ではないか、と。確かにそうであろう。だが、私はすでに「カントからショーペンハウアーへと到る Person の変容は倫理の頹落であるか」という問いを立てておいた。この問いに「然り」と答えたならば、ショーペンハウアーの同情哲学を「道徳における本来的なデカダンス運動<sup>32</sup>」と告発したニーチェのニヒリズムの思想へとまっしぐらに向かうであろう。そこでここでは、あえて別の方向をとる。つまり、ショーペンハウアーによって見出された生への意志への同情を評価しつつも、独自に「生への畏敬」を提唱したシュヴァイツァーの教説を考慮することで、ショーペンハウアーの倫理がニーチェとは別の方向にも向かいうることを提起したい<sup>33</sup>。そのために、先ずシュヴァイツァーの生への畏敬の思想を概観し、そこから導かれるショーペンハウアー思想の問題点を析出する。次いで、その問題点を検討する。

#### 3.1 シュヴァイツァーの生への畏敬の思想

シュヴァイツァーの思想は倫理のみならず文化を扱った浩瀚なものであり、ここでその全貌を明らかにすることはできない。これまでの考察と関連する要点のみを扱う。

さて、シュヴァイツァーは人と人との間に限られていた倫理の垣根を取り払ったショーペンハウアーの「生への意志」の形而上学を高く評価している。

カントやヘーゲルは、その理論が苦しくならないように、倫理をもっぱら人間対人間の態度に制限せざるをえない。動物に対する同情は、それ自体倫理的ではなく、人間的な善意の維持という点でのみ意義があると、臆病に教える。ショーペンハウアーはこの埒を突き破り、取るに足らぬ生き物にも愛をいだけと教えた。(KE S. 296)

この愛の思想に賛同して、シュヴァイツァーは独自に「生への同情」ではなくて「生への畏敬」を説く。ただし、幾つかの点で彼の思想はショーペンハウアーと異なる。

第一に、彼は従来の世界観からは楽観的な倫理学を導出できないとの見立てから、認識論を含めた世界観の哲学を一度放棄し、もっぱら倫理を説く。

第二に、彼の思想は「悲観論」を拒否する。かと言って、安直に楽観論を肯定するのではなくて、「真の諦念」を説く。

真の諦念とは、この世のために疲れることなく、生きんとする意志がきわめてひどい苦難のなかにありながら生活環境をよしとする静かな凱歌である。それはただ深刻な世界人生肯定の基盤のうえにのみ栄える。(KE S. 348)

第三に、この世界人生肯定が「生への畏敬」として表現されるのだが、それは「同情」とも「愛」とも異なる。そこでは行為と責任が強調される。

倫理とは、なべて生きとし生けるものへの、無辺際に拡大された責任である。(KE S. 379)

この倫理観を表すには、「同情では狭すぎる。それは単に苦悩しつつある生きんとする意志への関心を表すに過ぎない」(ibid.)。かと言って、「愛となるとこれは広い」(KE S. 380)。「愛は、倫理によって作られた連帯性を、自然が性的に相補うべき二者の間に、もしくはこれらとその子孫との間に、肉体的に、多かれ少なかれ過程的に現出せしめる連帯性と似たものにする」(ibid.)からである。かくして、生への畏敬によって動機づけられた生への献身の思想が現われる。

雨後、街路を歩いて、迷いでたミミズを見ては、早く地面のところに行かなければ陽に当たって乾いて死ぬだろうと心配する。そして命取りの呵責から

下の草へ運んでやる。水たまりに落ちた昆虫の傍を通れば、葉一枚なり茎一本なりをわざわざ差し出してやる。〔中略〕今日では生きとし生けるものを、その最下等の現象にいたるまで絶えず顧慮したり、これを理性的な倫理の要求と称したりするのは、行き過ぎと考えられる。しかし無意味な生命の殺傷が倫理とは相容れぬものであることを洞察するのに、人類はかくも長いことかかったのかと、人々の驚くような時がくる。(KE S. 379)

### 3.2 ショーペンハウアーの同情の道德はデカダンスか？

ショーペンハウアー思想は少なからずデカダンスと理解されうる。例えば、自身もデカダンスを体験しているニーチェはこう考える。彼は、ショーペンハウアーが意志の否定として、無というある種の超越への意志、涙の谷である地上から無という彼岸への憧憬を確保したと理解する。そのような発想は、ニーチェの眼には消極的なニヒリズムであり、自身が信望する徹底的に無価値な単なる生の永劫回帰を正面視する積極的なニヒリズムとは相容れない。また、ルカーチは、ショーペンハウアーの悲観論や同情の道德は恐怖政治に終わったフランス革命への反省の産物であると考え、彼を「頽廢した世界市民主義の第一の先駆者<sup>34</sup>」とみなす。

なるほど、ショーペンハウアーは「あらゆる生存は受苦」(WIS. 366)であり、仮に世界が人間の努力によって改善され発展したとしても、そこが苦しみの劇場であることに変わりはないと考える。所詮、世界は生への意志が自作自演でみせる「大いなる悲劇かつ喜劇」(WIS. 390)に過ぎない。こうした認識から諦念が生まれ、より善き明日を求めた社会や政治活動への嫌悪が起こる。この点を強調すれば、ショーペンハウアーの倫理は安全地帯から他者の苦しみを眺めて、同情するだけの無責任なデカダンスに映りかねない。しかし、果たしてそうであろうか。ショーペンハウアーの「同情」ないしは「愛」には、シュヴァイツァーのように「いっさいの生きとし生けるものへの、無際限に拡大された責任」(KE S. 379)へと転じるだけの〈何か〉が含まれているのではないか。

確かに、シュヴァイツァーの眼にもショーペンハウアーの同情は限りなく「無為(Tatenlosigkeit)」(KE S. 298)に映った。シュヴァイツァーは「他の生き物の悲惨を緩和することが、ショーペンハウアーの同情にはできない」(ibid.)と言う。また、彼はショーペンハウアーが接近したインドの思想家たちの無為とショーペンハウアーの無為の間の差異にも気付いている。シュヴァイツァーは「ショーペンハウアーは悲観論的世界観を、インドの賢者たちのように偉大で安らかな態度では考えなかった。

彼は神経質で病的なヨーロッパ人として悲観論的世界観のなかを動き回った」(KE S. 299)と理解している。つまり、マルクスが生まれた一八一八年に同情の哲学を上梓したショーペンハウアーが、一八四八年の革命以後に加速するヨーロッパのデカダンス思想と無縁でないことをもシュヴァイツァーは見抜いている。

けれども、シュヴァイツァー自身、一九世紀末の文化と倫理の頹廃を目の当たりにしたこと、そして彼自身がその社会の一人であったことを忘れてはいけない。「文化の頹廃と再建」を第一部とする彼の文化哲学におけるショーペンハウアー批判は、単なる否定ではない。むしろ、転落した倫理や文化を再興する跳躍板と言えるであろう。先述したように、苦しみの只中でも利害関心を離れることで人間の心情の深みの看取が可能であり、利己的でない人間愛に根差した苦悩の共同が生じうるとショーペンハウアーは考えていた。彼の哲学では、完全な悲観論の中でさえ、愛の道徳が死滅していないことが明示されている。これは、デカダンスに対抗する最後の砦とも言えるであろう<sup>35</sup>。そして、この砦の防壁から打って出る冒険、荒廃した世界のなかでの「深刻な世界人生肯定」(KE S. 348)の試みとして、シュヴァイツァーの文化哲学を理解することができるであろう。そうならば、両者の対立の根底には、あらゆる理想が幻想へと変わった「ヘーゲル以後」の社会のなかで人生の価値を問う「ペシミズム論争」<sup>36</sup>があるとえよう。すなわち、悲観論者であるショーペンハウアーは、同情の道徳を堅持するものの、世界肯定へと繋がる社会奉仕には消極的な意義しか認めない。また、美を含めた文化は一時の「慰め」(WI S. 315f.)であり、積極的な現世の肯定には繋がらない、とする。これに対して、「真の諦念」として楽観論を肯定しようとするシュヴァイツァーは、世界観を放棄し、倫理を再興した暁には、倫理的な文化が蘇生すると考える。彼は、ただ無関心や自己完成によって悲劇的世界から救済されるだけでは、それまで自身が生存してきたことで犠牲にした生命への負い目(Schuld)が残ると考える。彼は「どれほど私たちが絶えず生に罪責を負っているか」(KE S. 398)を説き、苦悩する「世界への関心」(KE S. 403)を放棄しない「献身の冒険者」(KE S. 393)であれ、と呼びかける。要するに、ショーペンハウアーが生きんとする意志への奴隸的奉仕からの解放を「救済」として説くのにに対して、シュヴァイツァーは生きんとする意志への献身を倫理的人間の「責任」として説く。彼らが目指す先、あるべき世界観や人間像は異なる。

#### 4. 結語

ショーペンハウアーの倫理を Person 概念を切り口として考えてみた。善意志や道徳法則を擁護するカントとは違い、ショーペンハウアーでは意志は悪の源泉となり、道徳の基礎は概念ではなくて心になった<sup>37</sup>。これにより、人間対人間に制約されていた倫理が広く動物や植物への愛にまで拡張される。ところが、この愛は同情として無為の思想と批判される。この批判を完全に打ち消すことはできなかった。だが、シュヴァイツァーのように生への畏敬と献身を説く場合でも、ショーペンハウアー哲学は止揚されるべきものとして少なからぬ意義を有していた。この点を掘り下げて考えることで、結びに代えたい。

さて、自然哲学を断念するシュヴァイツァーは、自己の内に見出した本質としての生を全ての生存に類比によって認めた後は、厳格にあらゆる生への献身を説く。けれども、彼は正直にこう打ち明けている。

創造的意志が同時に破壊的意志として、破壊的意志が同時に創造的意志として臨んでいるような世界のなかに、生への畏敬を抱いて生きていくことは、私にとってはいつまでも苦痛に満ちた謎である。(KE S. 381)

これは、道徳的になった人間、倫理について思惟的になった人間にのみ善の理念と道徳的行為が課せられている以上、不可避に襲われる感覚であろう。生への献身は楽ではないし、倫理的行為が結果に恵まれる保証はない。「身の毛もよだつ舞台」(KE S. 381)であるこの世界で生への献身に孤軍奮闘することは重荷であるに違いない。自他を区別し、熾烈な生存競争が繰り広げられる世界のなかで「なぜ、生きんとする意志は私においてのみ、このように自己を体験するのであろうか？」(KE S. 381)。もとよりこの問いは「苦痛に満ちた謎」に留まる。だが、この神経衰弱から回復する手段をシュヴァイツァーは認めている。彼は「何らかの途で、私が生命に献身する時、私の有限な生きんとする意志は、全ての生命が合一している無限な生きんとする意志との合一を体験する。ここに生命の砂漠で渇きに苦しむ私を蘇らせる飲料が与えられる」(KE S. 382)と告白している。シュヴァイツァーの場合、医療活動という文字通りの生への献身が、同時に彼に無限な意志との合一体験をも与えていた。これにより、彼は生への献身を持続できた、と思われる。ところで、彼が苦しむ患者への無窮の医療活動に疲弊すると同時に、その活動のなかで道徳への情熱を回復していることは極めて示唆的ではないか。彼がオルガンを弾き、ペリカンを養い、自然を讃美することで文化的な慰めを確保していたことは知られている。にも拘らず、彼の告白によれば、

彼を生への奉仕へと突き動かす情熱の源泉は、医療現場で人間の苦しみに寄り添うこと、要するに苦しみへの同情なのである。これは、人間は苦しみにおいてのみ道徳的になれるというショーペンハウアーの卓見の実証ではないか。とりわけ、二度の世界大戦や近代文明による文化や良俗の破壊を目の当たりにしたシュヴァイツァーその人が、現代社会や人間に絶望せずにより善き文化や倫理の再建を期待できたのは、艱難辛苦のなかで人間を含めた生への深い同情と共同を実感できたからではないだろうか。更に言えば、現に苦しんでいる生への献身の只中での「生きんとする意志との合一」（KE S. 382）により、自他に分裂して互いに争い合う「世界からの解放の幸福」（KE S. 383）が生じると考えるシュヴァイツァーは、〈苦悩の中の幸福〉を説いているとも受け止められる。ここには、苦悩の共同の中に利己を離れた「安らぎ」を見出したショーペンハウアーと通じるものがあると思われる。以上の理解が大過なければ、ショーペンハウアーの苦悩の共同の思想は、人は苦しみの中でこそ道徳的になれるという点、しかもその場合、苦悩の只中に利己を離れた安らぎや幸福が見いだせるという点で、大戦以後の人間でもあるシュヴァイツァーにとっても道徳の核心であったと言える。

文化や倫理の頽廃が叫ばれる今日でもなお、悲劇や災害、苦難には人を感動させ、共同させる力がある。生存の苦しみの内にこそ、人を人たらしめる人間的な愛（同情）が生まれると看破し、苦悩の共同の倫理学を自覚的に構築した点に、ショーペンハウアーの不朽の功績があるのではないか。

---

## 凡例

一、ショーペンハウアーの著作からの引用は、ヒュブシャー版（Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 7 Bände. 4. Aufl. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988（＝Werke））のページ付けによる。引用の略号は以下の通り。

WI = Die Welt als Wille und Vorstellung I (Werke II)

WII = Die Welt als Wille und Vorstellung II (Werke III)

E = Die beiden Grundprobleme der Ethik (Werke IV)

PI = Parerga und Paralipomena I (Werke V)

PII = Parerga und Paralipomena II (Werke VI)

一、ショーペンハウアーの遺稿集（Arthur Schopenhauer. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. v. Arthur Hübscher. 5 Bände in 6. Frankfurt am Main: Verlag W. Kramer, 1966-1975. Taschenausgabe München: dtv 1985（＝HN））からの引用の略号は以下の通り。



---

HNI = Die frühen Manuskripte 1804-1818

一、カントの著作からの引用は、アカデミー版全集（*Kants Werke*. Akademie - Textausgabe, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1968）のページ付けによる。巻数はローマ数字で表す。

一、シュヴァイツァーの著作からの引用は、彼の全集（Albert Schweizer, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Buchclub ex libris Zürich）のページ付けによる。引用の略号は以下の通り。

KE = Kultur und Ethik. Kulturphilosophie, Zweiter Teil（Band 2）

## 注

<sup>1</sup> 本稿は宗教哲学会 第九回学術大会の個人研究発表の原稿を加筆・修正したものである。ご教授して頂いた皆様にこの場を借りて感謝を申し上げます。

<sup>2</sup> 「止揚」という範疇には否定的な性格と肯定的な性格が含まれるが、ショーペンハウアーを含めたドイツ古典主義の哲学を現代人が扱う場合、前者の比重の方が強くなろう。だが、シュルツ（Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Weinsberg, Neske, 1972, S. 248）が指摘しているように伝統となった思想を破壊することは「それを真剣に取り扱うことを意味している」のであり、「思惟は破壊を通してこそ現実に即した関係に転換する可能性に達する」と考えられる。ショーペンハウアー哲学に固有な問題を現代人が汲み出すには、否定を伴う「止揚」は必ずしも負の評価を意味しない。むしろ、「止揚」されることで伝統的思想に蔽される可能性のうちで「現代からみて肯定的と思われるものが漏れなく汲み出される」と期待される。

<sup>3</sup> 山下太郎『社会存在の理法 ヘーゲルとショーペンハウエル』公論社、一九八二年の「苦悩の共同」（二二〇頁）という表現を踏襲した。

<sup>4</sup> 一八世紀におけるヨーロッパに顕著な世界観の変化は、「実体的世界や神の後退と人間の台頭」（Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, Paris, 1990）や「脱魔術と人間の神聖化」（Tzvetan Todorov, *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Grasset, Paris, 1998, p. 20）と理解されている。

<sup>5</sup> ショーペンハウアーは「カントはそれまで強固とみなされてきた思弁神学による道徳の基礎を破壊し、その後で、これまで道徳の支柱であった思弁神学を今度は逆に道徳によって支えようとした結果、たとえただの理念的存在に変形されていたとしても、思弁神学を存続させた」（E S. 112）と理解している。

<sup>6</sup> 人間は最高善を目指すに当たり、理性批判によって暗示（Wink）が得られるものの、「自然は私たちの目的に必要な能力をこの場合、継母のようにして与えてくれたに過ぎないように思われる」（V S. 146）とカントは『実践理性批判』で述べている。

<sup>7</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Weinsberg, Neske, 1972, S. 633.

<sup>8</sup> グリム辞典（*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Hirzel, Leipzig, 1897）では Person の語義を大きく八つに整理している。なお、カント以前の Person については小倉貞秀『ペルソナ概念の歴史的形成 古代からカント以前まで』以文社、二〇一〇年がある。

<sup>9</sup> 「さて、そのものの現存在がいかにわれわれの意志には依存せず、自然に依存している存在者が、それにもかかわらず理性を欠いた存在者である場合には、ただ手段としての相対的価値をもつのみであり、それゆえ物件とよばれる。これに反して理性をそなえた存在者は人格とよばれる。何となれば理性的存在者の本性がそれをいうまでもなくそれ自身における目的として、すなわち単に手段として使用せられてはならないあるものとしてきわだたせ、したがって理性的存在者の本性はそのかぎりあらゆる選択意志を制限する（そうして尊敬の対象である）からである」（IV S. 428）。なお、「人格」と「物件」という訳語を採った一例として理想社版『カント全集』第七巻の深作守文訳を使用した。

<sup>10</sup> カントによれば、人間は「目的の概念を構成し、合目的的に形成された事物の集合を人間理性によって一つの目的の体系になしうる唯一の存在者であるから、この地上における造化の最終目的である」（V S. 426f.）。

<sup>11</sup> 和辻哲郎は「人格と人類性」（『和辻哲郎全集』第九巻所収、岩波書店、一九六二年）で、人格もまた「物」として扱われる一面があることを強調し、カントの「人格の二重性」を説いている。

<sup>12</sup> カントは人間同士の愛も、尊敬の下位に置いている。「ある人は私にとって愛、恐れ、それどころか驚きとも言える感嘆の対象となりうるが、だからといって尊敬の対象となりうる訳ではない」（V S. 76）。カントの尊敬と愛の理解は徹底している。だから愛を説くキリスト教に言及する宗教論においてすら、カントは愛を道徳律への尊敬の下位に位置づけている（VI S. 7）。

<sup>13</sup> 「自然を利便のためではなく愛することは、道徳性を大いに促進し、少なくとも道徳性を準備する感性の情緒である」（VI S. 443）。

<sup>14</sup> カント思想における「愛」についてはシュヴァルトレンダー（Johannes Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1968. 佐竹昭臣訳『カントの人間論—人間は人格である』成文堂、一九八六年）が「愛はカン

---

トにとってはまったくただ感情と傾向性の事柄であり、愛はカントにとってはその本質からして人間の知的な存在には関与せず、いわんや愛は理性そのものの本来的な本質でありうるであろうなどということは言うに及ばない」(二七五頁)と分析している。

<sup>15</sup> 唐木順三は「悟性の世界としての科学、想像力の世界としての芸術、理性の世界としての道徳が、それぞれ別でありながら相連関するものとして組織化され、真善美の調和が説かれたのである。カントの時代には、それを可能にするような時代や社会の条件があったといわねばならぬ。ニュートンによって開かれた新しい科学の世界は、天地自然の整然たる秩序、すなわち合法則性というよろこびを与え、芸術は想像に頼りながら社会の規矩から逸脱することなく、道徳理念はなほその実践のエネルギーを保っていたという時代であった」(唐木順三「詩とデカダンス」『唐木順三全集』第四巻所収、筑摩書房、一九六七年、一七八頁)と理解し、カントの時代を「幸福な時代」と呼んでいる。

<sup>16</sup> 道徳の原理が存在しないという確信は、ショーペンハウアー思想の初期(HNI S. 22f.)から見出されるが、一八一六年のメモには端的に「道徳の原理はないし、ひとが欲すべきであったり、欲すべきでないものに対する規則はない」(HNI S. 398)とある。

<sup>17</sup> 「尊敬は決して快の感情ではなく、しづしづある人間についてそうさせられるといったようなものである」(V S. 77)。

<sup>18</sup> Mitleid の訳語は、「同情」、「同苦」、「共苦」など工夫の余地があるが、小論では「同情」と訳した。ただし、この同情はヒュームやアダム・スミスの同情(sympathy)とは真逆である点には注意されたい。つまり、山下(1982)が要約しているように「イギリスの楽天的な道徳哲学者が、行為者および被行為者の歓びへの直接間接の共感に善徳の評価の基準をおいたのとは反対に、ショーペンハウエルは人間のあいだの喜びの一致が多くいつわりの感情であることを観破して、ただ他人の悩みをわが悩みとする苦悩の共同にのみ真の道徳の基本をおいたのである」(二二〇頁)。

<sup>19</sup> ショーペンハウアーは自身の「同情」をキリスト教的な「愛(アガペー)」と同一視しているが、これについてはシェーラーからの批判がある(Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *Gesammelte Werke Bd. 7*, Francke Verlag, Bern, 1973, S. 61f.)。ショーペンハウアーの愛とキリスト教の愛の問題については稿を改めて考察する必要がある。

<sup>20</sup> カントは『人倫の形而上学』で同情を共に苦しむこと(mitleiden)と他者の快苦への積極的な関与(teilnehmen)の二種類に区分している。前者は「世界における災厄を増やす義務、従ってまた同情から親切をなす義務は不可能である」(VI S. 457)という

理由から斥けられている。その一方で、後者は現実の悲惨と向き合い道德の実践へと導くものとして評価されている。

<sup>21</sup> ショーペンハウアーの社会福祉に対する悲観論は徹底している。すなわち、彼は、国家や社会の努力によって災厄が根絶されて「夢の国」(WI S. 413)が実現したとしても、そこにはなお「人間に固有な害悪」(ibid.)や「退屈」(ibid.)が残ると考える。また、ある国の内部で平安が達成されたとしても外から災厄が訪れて戦争になることは否定できないし、「仮に、これら全ての災厄が最終的に、何千年もの思慮に依拠した経験によって克服され、片付けられたとしても、最後には惑星全体の現実の人口増加が帰結する。そのぞっとする害悪は、今のところただ大胆な想像力だけが思い浮かべられる」(WI S. 414)と言う。この人口増加の害悪は、人間により多くの種が絶滅し、地球規模の破壊が進行中である現代社会においてより生々しく響く。

<sup>22</sup> M・ハウスケラー、峠尚武訳『生の嘆き— ショーペンハウアー倫理学入門』法政大学出版局、二〇〇四年、九〇頁。

<sup>23</sup> ショーペンハウアーは「同情こそ怒りの適正な解毒剤である」(E S. 238)と述べている。

<sup>24</sup> ショーペンハウアーは「苦悩の共同」という人間愛の思想を述べる一方で、「意志の否定」という禁欲主義を説いている。この人間愛という「徳から禁欲主義への移行」(WI S. 449)の問題については稿を改めて考察を加える予定である。

<sup>25</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Weinsberg, Neske, 1972, S. 750.

<sup>26</sup> ショーペンハウアーの「無関心」については鳥越覚生「ショーペンハウアーと無関心」『暁烏敏賞入選論文』白山市、二〇一七年でその輪郭を叙述した。

<sup>27</sup> ショーペンハウアー倫理学における同情の「認識論的契機」については伊藤貴雄「超越論的哲学としての『共苦』論」『ショーペンハウアー研究』第四号、日本ショーペンハウアー協会、一九九九年を端緒として研究が進行中である。

<sup>28</sup> 「意志の侵害」については鳥越覚生「ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』における単なる表象の前史— それ自身無関心に、単に知覚される感覚の発見」『宗教学研究室紀要』第一三号、宗教学研究室、二〇一六年で意志に「染まること」として考察した。

<sup>29</sup> 「ストア派の心術は、運命に慰藉を与えるものであり、たしかに人生の苦悩に対するよい甲冑であり、現在をよりよく耐え忍ぶには有用であるけれども、真の救いには対立している」(PII S. 340f.)。

<sup>30</sup> Oskar Becker, *Dasein und Dawesen*, Neske, Stuttgart, 1963, S. 18.

---

<sup>31</sup> 苦悩の表象を認識することが快楽であるということは、特に悲劇鑑賞における浄化（カタルシス）の問題として扱えるであろう。

なお、シェーラーはショーペンハウアーの同情論には快が欠如していると批判しているが（Max Scheler, *Vom Sinn des Leids*, in: *Gesammelte Werke Bd. 6*, Francke Verlag, Bern, 1986, S. 47f.）、「苦悩の共同」における「安らぎ」や「心地よさ」を研究することでシェーラーへの応答が可能となると思われる。

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Götter-Dämmerung*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin, 1988, S. 138.

<sup>33</sup> 倫理学におけるショーペンハウアーとニーチェの問題については、齋藤智志「強弱の彼岸— ニーチェの同情批判にショーペンハウアーならばどう応答するか」『ショーペンハウアー研究』別巻第一号、ショーペンハウアー協会、二〇〇五年がある。

<sup>34</sup> Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Berlin, 1962, S. 184.

<sup>35</sup> 第二次世界大戦後の思想家としてホルクハイマーはショーペンハウアーの教説を「現実に耐えうる哲学的思想の形式」（Max Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, in: *Gesammelte Schriften Bd. 7*, Fischer, Frankfurt am Main, 1985, S. 142）と評価している。

<sup>36</sup> ショーペンハウアーに始まり、デューリング、新カント派、エドゥアルト・フォン・ハルトマンを巻き込む一九世紀後半のペシミズム論争については Frederick C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton, 2014, pp. 158-217 を参照されたい。

<sup>37</sup> 「ショーペンハウアーは人間に、その心に聴け、という哲学的倫理ではかつて未聞ともいうべきものを命じた」（KE S. 296）。